

DIOS PADRE EN LA «BENDICIÓN» INICIAL DE EF 1, 3-14

CLAUDIO BASEVI

La epístola a los Efesios presenta la peculiaridad de abrirse no con una acción de gracias, como es habitual en muchas epístolas paulinas¹, sino con una *eulogía* o canto de bendición², según el estilo de varios salmos³, de las oraciones de la sinagoga y de algunos himnos del Qum-

1. Cfr. P.T. O'BRIEN, *Ephesians I: An unusual Introduction to a New Testament Letter*, en «New Test. Stud.» 25 (1979) 504-516.

2. Una bibliografía resumida hasta el 1990 en R. SCHNACKENBURG, *Ephesians. A commentary*, Edinburgh 1991, p. 44. La bibliografía puede ser completada recurriendo a R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Bologna 1988, pp. 263-277; F. MONTAGNINI, *La Lettera agli Efesini. Introduzione. Traduzione e commento*, Brescia 1994, p. 67; Chantal REYNIER, *La bénédiction en Éphésiens 1, 3-14*, en «Nouv. Rev. Théol.» 118 (1996) 182-199, nota 1. Señalamos algunos artículos que hay que tener en cuenta: H. COPPIETERS, *La doxologie de la lettre aux Éphésiens. Notes sur la construction syntactique de Éph. I, 3-14*, en «Rev. Bibl.» 6 (1906) 74-88; J. DE ZWAAN, *Le «Rythme logique» dans l'épître aux Éphésiens*, en «Rev. d'Hist. de Phil. Rel.» 6 (1927) 554-565; G. PÉREZ, *El plan divino de la salvación*, en «Cult. Bíbl.» 11 (1954) 149-160; P. DACQUINO, *La «benedizione» di Ef. I, 3-14* en «Div. Thom.» 70 (1967) 475-482; R. TREVIANO, *Estudio sobre la eulogia paulina (2 Cor 1, 3 y Ef. 1, 3)*, en «Burgen.» 10 (1969) 35-61. Otros trabajos publicados a partir del 1985 son: P.J. HARTIN, *ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΑΣΘΑΙ ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΝ ΤΩ ΧΡΙΣΤΩ (Eph 1:10)*, en *South African Perspective on the New Testament. Essays by South African New Testament Scholars Presented to Bruce Manning Metzger during his Visit to South Africa in 1985*, ed. por J.H. PETZER y P.J. HARTIN, Leiden 1986, pp. 228-237; H.R. LEMMER, *Reciprocity between eschatology and pneuma in Ephesians 1: 3-14*, en «Neotestamentica» 21 (1987) 159-182; P. GRELOT, *La structure d'Éphésiens 1, 3-14*, en «Rev. Bibl.» 96 (1989) 193-209; J.H. BARKHUIZEN, *The strophic structure of the eulogy of Ephesians 1: 3-14*, en «Harvonde Theol. Rev.» 46 (1990) 390-413; R. FABRIS, *Il piano divino della salvezza (Ef 1, 3-14)*, en *Lettere di Paolo ed altre lettere*, dir. por A. SACCHI, Torino-Leumann 1995, pp. 511-523.

3. El verbo hebreo correspondiente a εὐλογεῖν es *barakh* y lo que corresponde a εὐλογητός es el participio pasivo *barukh*. Con fórmulas de bendición, que en hebreo equivale a «alabar, dar gracias», empiezan varios Salmos de forma himnica: Ps 33 (34), 2: «Bendeciré a Yahveh en todo tiempo»; 102 (103), 1-2: «Bendice a Yahveh, alma mía, del fondo de mi ser, su santo nombre, bendice a Yahveh, alma mía, no olvides sus muchos beneficios»; 103 (104), 1: «Alma mía, ¡bendice a Yahveh! ¡Yahveh, Dios mío, qué grande eres!»; 133 (134), 1: «¡Oh, bendecid a Yahveh, todos los servidores de Yahveh...!»; 143 (144), 1: «Bendito sea Yahveh, mi Roca, que adiestra mis manos para el combate»; 144 (145), 1.2: «Yo te exalto, o Rey mi Dios, bendigo tu nombre siempre y para siempre; te quiero bendecir cada

rán⁴. De todos modos, la *eulogía* tiene un sentido de agradecimiento a Dios Padre por sus inmensos beneficios, pero desarrolla la acción de gracias de una forma más solemne, tomando en consideración el entero plan salvador y glorificador de Dios⁵.

1. CONSIDERACIONES LITERARIAS Y FILOLÓGICAS

El texto de Eph 1, 3-14 ha sido y sigue siendo considerado un «himno», que procede posiblemente de una liturgia paleocristiana anterior a San Pablo⁶. Se subraya, en este sentido, su unidad literaria, las peculiaridades de su léxico, la diferencia de ritmo. En nuestra opinión, apoyada en las semejanzas con otros textos paulinos del mismo tipo, como —por ejemplo— Phil 2, 6-11; Col 1, 15-20; Rom 1, 3-5; 8, 31-39; 11, 33-36; 1 Cor 13, 1-13; etc., no se puede hablar de un «himno» en sentido estricto, ni de tipo griego, ni de tipo hebreo, porque faltan los requisitos métricos o rítmicos indispensables⁷. Es más

día». Son particularmente importantes las fórmulas de doxología que cierran algunas colecciones de Salmos: cfr Ps 40 (41), 14: «Bendito sea Yahveh, Dios de Israel, desde siempre hasta siempre»; y expresiones parecidas en Ps 71 (72), 18-19; 88 (89), 52; 105 (106), 48. Las *berakoth* del AT pasaron al NT sobre todo insertadas en doxologías: Rom 1, 25; 9, 5; 2 Cor 11, 31.

4. Cfr S. LYONNET, *La bénédiction de Eph. I, 3-14 et son arrière-plan judaïque*, en *A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin*, Paris-Le Puy 1961, pp. 341-352. R. FABRIS, *Il piano divino della salvezza...*, 516 cita algunos himnos de Qumrán que empiezan con las palabras «Bendito eres Tú, Señor»: 1QH X, 14; XI, 27.29; XVI, 8. Otras fórmulas de bendición en 1QH II, 30; V, 20; XI, 32.33; fr. 4, 15. Cfr *Les hymnes de Qumran (Hodayot)*, ed. por M. DELCOR, Paris 1962.

5. La epístola a los Efesios ofrece varios textos dedicados a Dios Padre. Citamos a título de ejemplo, a parte el texto que consideramos, Eph 1, 17-20, que es una oración dirigida a Dios Padre; 2, 4-7, sobre la misericordia de Dios Padre; 3, 9-12, que expone el misterio escondido por los siglos en Dios que creó todas las cosas; 3, 14-16, sobre la paternidad de Dios de la cual procede toda paternidad; 3, 20-21, la doxología que cierra la parte doctrinal; y 4, 6, la mención del Padre en el contexto de la exhortación a la unidad.

6. Como en el caso de otros «himnos», por ejemplo Phil 2, 6-11 o Col 1, 15-20, se asoman varias hipótesis sobre el origen del texto: a) que haya sido compuesto por San Pablo, o por el autor de la carta, pero inspirándose en un himno de la liturgia bautismal ampliamente retocado; b) que San Pablo cite un himno anterior a él. El término «himno» se ha hecho común, aunque pueda dar lugar a equivocaciones; cfr R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, 65-76; J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971; R.P. MARTIN, *New Testament Hymns: Background and Development*, en «Exp. Times» 94 (1982-83) 132-136. En cambio, B. RIGAUX, *Dio l'ha risuscitato. Egesi e teologia biblica*, Cinesello Balsamo (Milano) 1976, 224s, niega el carácter himnico de nuestro texto en comparación con Eph 1, 20-22.

7. Es un hecho reconocido por varios estudiosos, cfr J.H. BARKHUIZEN, *The strophic structure...*, 392. H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, Salamanca 1991, p. 52, no duda en hablar de prosa rítmica. En el mismo sentido R. SCHNACKENBURG, *Epistle to the Ephesians...*, p. 46; ÍDEM, *Die grosse Eulogie Eph 1, 3-14. Analyse unter textlinguistischen Aspekten*, en *Bibl. Zeits.* 21 (1977) 67-87, que cita, en apoyo de la afirmación, J.T. Sanders, R. Deichgräber, J. Gnill-

probable que se trate de una prosa artística particularmente elevada⁸, que asume muchos elementos poéticos, tanto de tipo rítmico (cláusulas, *isokolon*, paralelismos)⁹, como de tipo retórico (figuras retóricas como la antítesis, anáfora, epífora, inclusión, etc.)¹⁰. No parece que se pueda afirmar con evidencia la independencia del texto del contexto, ni su diversidad lexical. El «himno» emplea giros y expresiones típicamente paulinas y los tercidaminos que utiliza se encuentran en otros lugares de Eph o del *corpus paulinum*.

Para citar algunos ejemplos, son expresiones muy propias de San Pablo y cargadas de sentido teológico: «Padre de Nuestro Señor Jesu-

ka, H. Conzelmann, J. Ernst y, en parte, M. Barth. Ya G. CASTELLINO, *La dossologia della lettera agli Efesini (1, 3-14). Analisi della forma e del contenuto*, en «Salesianum» 8 (1946) 147-167, había manifestado la misma opinión.

8. Por prosa «rítmica» se suele entender lo que los latinos llamaban el *sermo numerosus*, es decir, la prosa formada por oraciones que se cierran con una cláusula, habitualmente de tipo crético, es decir, con uno o dos pies del tipo |—U—|. La prosa «artística» o «de arte» es un concepto más amplio, introducido por E. Norden, que llama así a una prosa muy rica en figuras retóricas, sobre todo de tipo repetición o alteración del orden: por ejemplo, las tres figuras de Gorgias: el paralelismo, la antítesis y la parísisis.

9. Por lo que se refiere a su estructura, se barajan varias hipótesis. Algunos estudiosos, convencidos de que se trata de un texto poético, proponen una división en tres estrofas; otros en cuatro o seis. Un resumen de las distintas propuestas se puede encontrar en J.H. BARKHUIZEN, *The strophic structure...*, 392-402, que considera siete tentativas principales: la de Cambier, que propone una división en tres estrofas; la de Schattenmann (J. SCHATTENMANN, *Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus*, München 1965, pp. 1-10) en cuatro estrofas, intercaladas por un estribillo; la de Krämer; la de Lang; la de Coutts (J. COUTTS, *Ephesians 1: 3-14 and 1 Peter 1: 3-12*, en «New Test. Stud.» 3 [1956-1957] 115-127); la de Schnackenburg (R. SCHNACKENBURG, *Die grosse Eulogie...*) en seis estrofas y la de Robbins (C.J. ROBBINS, *The composition of Eph 1: 3-14*, en «Journ. Bibl. Lit.» 105 [1986] 677-687) en ocho períodos. Cfr también P. GRELOT, *La structure d'Éphésiens 1, 3-14*, en «Rev. Bibl.» 96 (1989) 193-209. La división del texto *kata kola* pone en evidencia la falta de isosilabismo o parísisis. Sin embargo, hay tres parejas de esticos con el mismo número de sílabas (4b y 5a; 9a y 9b; 10a y 10b) y, en otros casos, se nota un número de sílabas muy parecido (entre los esticos 7b y 7c; 11a, 11b y 11c). Es también notable el número de esticos no seguidos con la misma longitud: hay cuatro esticos con 14 sílabas (5b, 10a, 10b, 14a); los *kola* con 12, 13 y 17 sílabas son tres por cada caso (respectivamente: 6a, 11a, 11c; 11b, 13b, 14b; 9a, 9b, 13a); dos veces, en cambio, se repiten esticos con 9, 10 y 22 sílabas (respectivamente: 8a, 14c; 7b, 8b; 4b, 5a). En conjunto, las cláusulas son 28; de ellas 13 son de tipo crético-peónico (—U—, —UUU) y 11 de tipo dactílico-espondaico (—UU, —). En la literatura sobre Eph 1, 3-14, se ha preocupado de estudiar las cláusulas T. INNITZER, *Der «Hymnus» im Ephesierbriefe (1, 3-14)*, en «Zeits. katol. Theol.» 28 (1904) 612-621, pero su partición en esticos nos parece poco fundada, así que sus conclusiones no son muy significativas.

10. La fuerte estructura sintáctica, que corresponde a un solo período de longitud desacombrada, obedece a un alternarse de conceptos y se apoya también, como se ha dicho, en el paralelismo. En efecto, es frecuente la repetición de oraciones de relativo que empiezan, de forma anafórica, con un ἐν ᾧ (7a, 11a, 13a, 13c) o con ᾧς (6b, 8a), así como de sintagmas precedidos por κατὰ (5b, 7c, 9b, 11b, 11c). Otros paralelismos se pueden encontrar entre 3b, 5a y 9b; 7a y 7b; 14b y 14c. El paralelismo se une a otros recursos retóricos, como la anáfora: las oraciones de relativo (3b, 6b, 7a, 8a, 11a, 13a, 13c, 14a), y las que empiezan con κατὰ (5b, 7c, 9b, 11b, 11c) o con ἐν (6a, 10a, 12, 14b, 14c).

cristo»¹¹; «bendición espiritual»¹²; «en los cielos»¹³; «predestinar»¹⁴; «filiación adoptiva»¹⁵; «redención por su sangre» (cfr Col 1, 14.20; Rom 3, 24.25); «remisión de los pecados»¹⁶; «en los cielos y en la tierra» (cfr

11. Cfr 2 Cor 1, 3; 11, 31; Rom 15, 6; Col 1, 3.

12. El adjetivo «espiritual» (πνευματικός) se encuentra 26 veces en el NT, de las cuales 24 son de San Pablo. Ya en Filón el término se refiere al Espíritu de Dios. Falta en LXX. Mientras que en la literatura profana se opone a σωματικός, para San Pablo se opone a ψυχικός (cfr 1 Cor 2, 14-15; 15, 44.46). La oposición entre «espiritual» y «animal» o «carnal» delimita dos sectores de pertenencia: por un lado las cosas de Dios, por otro lado las cosas del mundo, alejadas de Dios. «Espirituales» son los cristianos que viven hasta el fondo su fe (Gal 6, 1; 1 Cor 2, 13; 3, 1; 9, 11) y, más en general, «espiritual» es algo que viene de Dios (la Ley: Rom 7, 14; el maná y el agua del desierto: 1 Cor 10, 3.4; la bendición Eph 1, 3) o lo que está lleno de Dios (los cantos: Col 3, 16; Eph 5, 19; la sabiduría: Col 1, 9). «Espirituales» son finalmente los carismas (Rom 1, 11; 1 Cor 14, 1.37). La palabra señala, por tanto, la diferencia con todo lo humano cerrado en sí y la pertenencia al πνεῦμα θεοῦ como Persona (cfr 1 Cor 12, 1.3).

13. El término ἐπουράνιος aparece 19 veces en el NT, de las cuales 12 en el epistolario paulino y seis veces en Heb (Ioh 3, 12; 1 Cor 15, 40 [bis].48 [bis].49; Eph 1, 3.20; 2, 6; 3, 10; 6, 12; Phil 2, 10; 2 Tim 4, 18; Heb 3, 1; 6, 4; 8, 5; 9, 23; 11, 16; 12, 22); en Eph vuelve otras cuatro veces. El sintagma, ἐν τοῖς ὑπουρανίοις ya no puede tener sentido instrumental, sino que tiene el sentido de pertenencia, de estado en un lugar figurado. Indica, por tanto, el resultado de las bendiciones divinas: ser enumerados entre los habitantes del cielo. Se puede dudar entre un sentido neutro («las cosas del cielo») o masculino, sobrentendiendo τόποι («las mansiones del cielo»), pero las otras presencias en la epístola nos orientan hacia este segundo sentido, vinculado a los seres angélicos, como también en Phil 2, 10. En 1 Cor 15 es empleado en antítesis a ἐπίγειος y χοϊκός (dos sinónimos para decir «de la tierra», «terrenal»). El plural parece indicar los «cielos superiores», morada de Dios y de los ángeles.

14. El verbo προορίζειν aparece 6 veces en el NT, de las cuales cinco son de San Pablo: Act 4, 28; 1 Cor 2, 7; Rom 8, 29.30; Eph 1, 5.11. El verbo falta en los LXX y el primero que lo emplea es Demóstenes, pero en sentido de previsión, establecer de antemano. En el NT, en cambio, se emplea exclusivamente para indicar una decisión divina (cfr Act 4, 28, relativo a la βουλή de Dios), por lo tanto eterna (cfr 1 Cor 2, 7: πρὸ τῶν αἰώνων) y muchas veces relacionada con la «llamada» (cfr Rom 8, 29.30: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν). En el texto el sentido de un designio eterno de Dios es expresado por 5b: κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

15. La palabra υἱοθεσία, que es palabra exclusiva de San Pablo, que la emplea cinco veces (Gal 4, 5; Rom 8, 15.23; 9, 4; Eph 1, 5) para afirmar, por un lado, nuestra verdadera filiación, sobre todo en orden a las promesas y a la herencia, y distinguirla, por el otro, de la filiación natural de Jesucristo. Esto supone la elección de un modelo de actuación humana (la adopción) para explicar una realidad sobrenatural. Esta filiación adoptiva supone una relación especial con Dios Padre (εἰς αὐτόν) por medio de Jesucristo (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), es decir, nos inserta en la vida íntima de la Trinidad. La misma serie de preposiciones se encuentra en 1 Cor 8, 6 (ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ) y, con πρὸς en lugar de εἰς, en Eph 2, 18 (ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἄφρονες ἐν πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα). Acerca del εἰς αὐτόν referido al Padre, cfr Rom 11, 36.

16. Cfr C. BASEVI, *La doctrina cristológica del «himno» de Col 1, 15-20*, en «Scr. Theol.» 31 (1999). Recordemos que la expresión ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (aquí con el sinónimo παραπτώμάτων) era un lugar común de la predicación apostólica (cfr Lc 24, 47; Act 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38), que tenía como precedente la predicación del Bautista (cfr Mc 1, 4; Lc 1, 77; 3, 29). En el texto de Eph la «redención» o «rescate» tiene como primer paso la remisión de los pecados. Remisión que tiene lugar διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, expresión

Eph 3, 15; Col 1, 16.20; 1 Cor 8, 5); «el evangelio de vuestra salvación»¹⁷; «prenda de la herencia»¹⁸.

Por supuesto, hay también expresiones nuevas y peculiares. Lo son sobre todo aquellas donde se nota cierta redundancia y amplificación: por ejemplo, las del tipo: «el beneplácito de su voluntad» (5b κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), que es en cierto sentido una redundancia, y la expresión análoga: «según su beneplácito, que

que sintetiza la otra εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ de Col 1, 20, y, sobre todo, el texto de Rom 3, 24.25, donde también la ἀπολύτρωσις es vinculada a Jesucristo y a la fe en su sangre, como sacrificio expiatorio (ἱλαστήριον), cuyo efecto es la πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων.

17. El Evangelio «de vuestra salvación» es nombrado en 13b como contenido de la «palabra de la verdad». Es bien conocida la complejidad semántica del término «evangelio», que abarca varias realidades: desde el anuncio del Mesías (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ: cfr 1 Thes 3, 2; 2 Thes 1, 8; Gal 1, 7; 1 Cor 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14; Rom 1, 9; 15, 29; Phil 1, 27), a la revelación salvadora de Dios Padre (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ: cfr 1 Thes 2, 2.8.9; Rom 1, 1; 15, 16.19; 2 Cor 11, 7), al anuncio de los apóstoles («Mi evangelio», «nuestro evangelio»: cfr 1 Thes 1, 5; 2 Thes 2, 14; 2 Cor 4, 3; Rom 2, 16; 16, 25; 2 Tim 2, 8; en Gal 1, 11 aparece la expresión explícita τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ; cfr Gal 2, 2; 1 Cor 15, 1; 2 Cor 11, 7). Muchas veces «el evangelio» aparece sin especificación, lo que indica el sentido técnico de la palabra, que equivale a la predicación cristiana oficial (Cfr p. ej. 1 Thes 2, 4; Gal 1, 6 [opuesto a ἕτερον εὐαγγέλιον; cfr 2 Cor 11, 4]; Gal 2, 7 [el evangelio de la incircuncisión]; 1 Cor 4, 15; 9, 18; Rom 10, 1; 11, 28; Phil 1, 5.7.12.16; 2, 22; 4, 3.15; Philm 13; Eph 3, 6; 2 Tim 1, 8.10). Algunas especificaciones son particularmente ilustrativas, porque ponen en evidencia el poder salvador del evangelio y su dimensión escatológica (Así en Gal 2, 5.14 aparece la expresión «la verdad del evangelio» en el sentido de «la conducta según el verdadero mensaje del evangelio»). Cfr J.J. BARTOLOMÉ, *El Evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2, 5.14*, Roma 1988. En 1 Cor 15, 1 se describe todo el desarrollo de la vida cristiana: «...el Evangelio que os anuncié, que recibisteis, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvados»; Rom 1, 16 lo define: «un poder (δύναμις) de Dios para la salvación de todo el que cree»; en 2 Cor 4, 4 se habla del «evangelio de la gloria de Cristo», que no ilumina con su luz a los infieles, y en 1 Tim 1, 11 San Pablo menciona el «evangelio de la gloria de Dios bienaventurado», que es regla de vida y en el cual él ha creído. Pero el texto que se puede considerar conceptualmente paralelo a Eph 1, 13 es tal vez Col 1, 22-23: «Ahora sin embargo os reconcilié mediante la muerte sufrida en su cuerpo de carne, para presentarnos santos, sin mancha e irreprochables delante de él (παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ), con tal de que permanecáis cimentados en la fe, firmes e incommovibles en la esperanza del Evangelio que escuchasteis (μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε), que fue predicado a toda criatura que hay bajo el cielo, y del cual yo, Pablo, he sido constituido servidor». El Evangelio es una fuente de esperanza y un poder que, si somos fieles, nos llevará, por obra de Cristo, a presentarnos santos e inmaculados delante de Dios Padre.

18. El término ἄρραβών aparece sólo tres veces en el NT siempre en San Pablo. En el caso de Eph 1, 14 es «la prenda de la herencia»; en los otros dos (2 Cor 1, 22; 5, 5) es «la prenda del Espíritu», probablemente como genitivo declarativo («la prenda que es el Espíritu»), en el sentido de una participación inicial en la más plena posesión del Espíritu. Ἄρραβών es un préstamo del hebreo *ʿerabhon* que indica la prenda o fianza que se daba al acreedor como garantía de pagar la deuda; de ordinario, no era una parte del dinero, sino un objeto de valor, que el deudor quería recuperar (cfr M. BARTH, *Ephesians*, I, 96s), pero en tiempos de San Pablo podía indicar también una primera entrega de dinero, que se completaba o se perdía al devolver o no devolver la deuda.

estableció en Él» (9b κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ). A estas se puede añadir una tercera, también redundante: «según el decreto de su voluntad» (11c κατὰ τὴν βουλήν τοῦ θελήματος αὐτοῦ); y, para completar el conjunto, una cuarta: «según el decreto de quien todo opera» (11b κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργούντος). De modo que la voluntad divina del Padre, que es el elemento común de las cuatro expresiones, es descrita como εὐδοκία, βουλή y πρόθεσις¹⁹. La riqueza de determinaciones de la Voluntad de Dios Padre nos señala que se trata del elemento inicial y fundante del texto: todo descansa sobre el beneplácito del Padre.

También es novedosa en el NT la expresión «para alabanza de su gloria»²⁰, que es la expresión de la finalidad de nuestra elección y predestinación: εἰς ἑπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ (6a). La expresión volverá, como un estribillo, también en 12 y 14c, en la forma

19. La existencia de un designio eterno de Dios Padre en orden a la salvación, sobreentendida en 4a (elección) y 5a (predestinación), es manifestada por 5b, al hablar del «beneplácito de su voluntad» (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ). La palabra εὐδοκία tiene, de hecho, un fuerte contenido histórico-salvífico y pertenece de lleno a la economía de la salvación, así que nuestra elección y llamada forman parte del designio divino que va de la creación a la glorificación final. La palabra aparece seis veces en la obra paulina y 9 veces en el NT: Mt 11, 26; Lc 2, 14; 10, 21; 2 Thes 1, 11; Rom 10, 1; Eph 1, 5, 9; Phil 1, 15; 2, 13. Aparece claramente relacionada con la voluntad divina de salvación en Lc 2, 14; 2 Thes 1, 11; Phil 2, 13; Eph 1, 9. Se refiere, en cambio, a una voluntad humana en Rom 10, 1 y Phil 1, 15. En Mt 11, 26 y su paralelo Lc 10, 21 se refiere, por último, a la voluntad del Padre de revelarse a los «pequeños». En los LXX traduce habitualmente el hebreo *nashon* que, como señala F. MONTAGNINI, *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1994, 90, indica la propensión a actuar movidos por la simpatía hacia cosas o personas. La palabra adquiere un sentido técnico en el Sirácide, donde aparece 16 veces para indicar lo que agrada a Dios tanto en sentido activo (tiene como sujeto a Dios y es lo que Dios quiere hacer manifestando su bondad) como pasivo (tiene a Dios como objeto y es lo que es conforme al querer de Dios y le agrada). Cfr M. BARTH, *Ephesians*, I, New York 1969, 81. En cuanto al sustantivo βουλή, se relaciona con el verbo βούλεσθαι, que indica el querer como acto reflejo y consciente, movido por el entendimiento práctico, a diferencia de θέλειν, que es, en cambio, el querer como puro deseo o atracción previos a la intervención del entendimiento. La tradición escolástica habla, en el mismo sentido, de una *voluntas ut ratio* y de una *voluntas ut natura*. Por eso se puede hablar de la βουλή (decisión, decreto, *consilium*) τοῦ θελήματος (de la voluntad, en general). En cuanto a πρόθεσις relacionada con el verbo προτίθημι, indica el acto de voluntad con consecuencias oficiales, la afirmación pública de una voluntad (*decretum, propositum*). El peso teológico de 9b recae sobre προέθετο, literalmente «puso de antemano». El verbo προτίθημι en forma media, que encontramos sólo aquí y en Rom 1, 13; 3, 25, indica un acto de la voluntad por el cual se establece algo que tiene validez oficial. En nuestro caso, como en Rom 3, 25, se trata de una decisión divina tomada desde la eternidad (el προ- indica anterioridad absoluta)¹⁹ por la que Cristo es investido de un poder especial: expiatorio (ἱλαστήριον) o de cumplimiento de la εὐδοκία divina. Este verbo, pues, encierra dos afirmaciones: la preexistencia de Cristo y el decreto eterno de salvación en él.

20. Sólo se encuentra aquí en el NT, pero tiene antecedentes en el AT, cfr 1 Chr 16, 27LXX; en el NT cfr Phil 1, 11; 1 Pet 1, 7.

más sencilla εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, siempre con una referencia a Dios Padre (cfr Phil 2, 11)²¹. La expresión, en su conjunto, es una doxología en forma resumida y es natural, por tanto, que se refiera al Padre, término habitual de las doxologías. Su presencia recurrente en el «himno» marca la finalidad y la orientación del plan divino: Dios nos elige y llama para alabanza de su gloria; la redención de Cristo y la recapitulación en el Hijo de todas las cosas tiene como fin la alabanza de la gloria del Padre; la presencia del Espíritu y su anticipo de la vida eterna es para alabanza de la gloria del Padre. Elección, redención y santificación confluyen hacia el mismo fin. De modo que si la manifestación de la voluntad del Padre es el punto de partida del plan salvador, la «alabanza de su gloria» es su fin último. Por eso, nos atrevemos a afirmar que Eph 1, 3-14 no es un «himno cristológico», como se dice habitualmente, sino un «himno» a Dios Padre o, si a caso, a las tres Personas divinas.

La otra expresión: «la riqueza de su gracia» resulta, en cambio, más insertada en el contexto de Eph²². Relativamente novedoso y cargado de sentido teológico es el sintagma: «economía de la plenitud de los

21. Se trata de una expresión que sólo se encuentra aquí en el NT, aunque los dos términos unidos, ἔπαινος καὶ δόξα, aparezcan en Phil 1, 11 y 1 Pet 1, 7. Se trata de dos palabras de semántica parecida, pero que no coinciden del todo: la primera procede de una raíz compartida con el verbo αἰνέω y el sustantivo αἶνος, respectivamente «alabar» y «alabanza», e indica un reconocimiento público de los méritos de alguien por parte de una autoridad: Dios, en el caso del juicio final, o la comunidad eclesial; cfr H. PREISKER, ἔπαινος en GLNT, III, 697-702. En los LXX la palabra corresponde a tres posibles términos hebreos: *hadar*, *hant dah* y *ṭhilah*. Este último es particularmente interesante porque el verbo ἔπαινέω suele traducir el verbo *halal* en las formas *pi'el* o *hitpa'el*. Δόξα, en cambio, indica, entre sus varios significados, la gloria que se posee intrínsecamente y que se manifiesta al exterior; cfr G. KITTEL, G. VON RAD, δόξα en GLNT, II, Brescia, 1348-1388. Los autores subrayan la diferencia entre el sentido que la palabra tiene en el griego profano (opinión, apariencia, buena fama) y en el griego de los LXX, de los autores judíos y en el NT, donde se relaciona estrechamente con el hebreo *khabhod*, que expresa la presencia majestuosa, la luz y el resplandor, y se aplica, en primer lugar, a Dios y, de forma derivada, a los hombres. Esto constituye el fundamento del valor objetivo y substancial de *khabhod* y, por lo tanto de δόξα.

22. Es una expresión muy acorde con el tono general de Eph, donde se menciona varias veces la «supereminente riqueza de su gracia» (2, 7); la «riqueza de la gloria» (1, 18; 3, 16); la «riqueza de Dios en la gloria» (4, 19); se cita la «incalculable riqueza de Cristo» (3, 8) y se dibuja al Padre como «rico en misericordia» (2, 4). No se trata, por otro lado, de expresiones del todo nuevas: ya en Rom 11, 33 se habla de «la profundidad de la riqueza y de la sabiduría de Dios»; y en un famoso pasaje de 2 Cor 8, 9 se manifiesta la condescendencia de Cristo, que «se hizo pobre por nosotros, siendo rico».

23. El término οἰκονομία, que viene del lenguaje corriente de los papiros, donde indica el plan y la disposición de la autoridad, es empleado en sentido metafórico para hablar del plan salvador de Dios en su desplegarse en la historia. La palabra aparece seis veces en San Pablo (1 Cor 9, 17; Eph 1, 10; 3, 2.9; Col 1, 25; 1 Tim 1, 4) y 9 veces en NT (Lc 16, 2.3.4 en la parábola del administrador infiel). En el griego profano, a partir de Jenofonte y Platón, tiene el sentido de «administración» tanto de un particular como pública. En el *corpus paulinum*, junto con el sentido de «encargo, mandato» en 1 Cor 9, 17, adquiere el sentido de

tiempos» (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν) que es un resumen de la historia de la salvación²³. A la historia de la salvación alude también otra expresión típica: «los que esperamos de antemano»²⁴, con una referencia a la anterioridad del pueblo elegido.

«plan divino de salvación», estrechamente vinculada a μυστήριον. Como tal corresponde a la realización histórica de la εὐδοκία. Se une, por tanto, muy naturalmente con la «plenitud de los tiempos». Esta última expresión hace referencia al tiempo apocalíptico, pero indica también el tiempo inaugurado por Cristo. El Evangelio Mc, al relatar la primera predicación de Cristo en Galilea, resume su anuncio con las palabras: Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Por otro lado Gal 4, 4 sitúa la encarnación en la «plenitud del tiempo» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) y en 1 Cor 10, 11 San Pablo considera que los cristianos viven «al final de los siglos» (τὰ τέλη τῶν αἰώνων). La *oikonomia* ya ha empezado a realizarse, pero todavía no ha alcanzado su cumplimiento. En cualquier caso, su sentido es claro: el designio divino ha empezado con la encarnación del Hijo y encontrará su cumplimiento en la plenitud de los καιροί. H. SCHLIER, *La carta a los efesios...*, 82 hace notar que la expresión *pléroma ton kairón* indica los «tiempos» en cuanto se suceden según se van cumpliendo; el *pléroma* es la plenitud de Dios, tal como se temporaliza en los tiempos. Cristo, añade, fue destinado a administrar este *pléroma* de los tiempos, para llevar a cabo una historia henchida del misterio de la voluntad de Dios.

24. El participio perfecto προηλπιότας introduce una nueva dimensión: la diferencia entre ἡμεῖς y unos imprecisados ὑμεῖς. D. JAYNE, «We» and «You» in *Ephesians 1, 3-14*, en «Exp. Tim.» 85 (1974) 151s examina la cuestión del sentido exacto del «nosotros» y «vosotros» que se oponen en Eph 1, 12-13. La solución clásica es la de referir el «nosotros» a los judeo-cristianos y el «vosotros» a los cristianos de origen pagano. Jayne añade que esta opinión es la más probable, pero él piensa que se puede entender la anterioridad en sentido relativo: «nosotros» hemos esperado en el Mesías antes que «vosotros», donde «nosotros» son Pablo y los cristianos de su generación y «vosotros» los destinatarios de la carta. El verbo προελπίζω puede tener el sentido de una espera simplemente temporal (como el sustantivo προσδοκία) o puede tener el sentido de tener esperanza, confiar: es un *hapax* en el NT y falta en los LXX, pero verbos de este tipo, con *pro* y terminación en *izo* son frecuentes en el griego helenístico: cfr *proortizo*. Todos indican anterioridad; pero, en el caso de la esperanza, la prioridad cronológica se supone, porque siempre se espera algo que no se tiene. Cfr R. BULTMANN, *προελπίζω*, en GLNT, II, Brescia 1967, 551s. El aspecto de esperar en sentido puramente cronológico corresponde más bien al término προσδοκία o al verbo προσδοκᾶν. Luego *proelpizo* podría indicar una prioridad histórica y, sobre todo, un sentido teológico. Puede, por tanto, referirse a los cristianos que vienen del judaísmo, que «han esperado en el Mesías antes (de su conversión)», o puede indicar a los cristianos, en general, que «han esperado en Cristo antes (de ser para alabanza de su gloria)». Pero esta segunda posibilidad nos parece forzada, porque supone un sentido escatológico a la «alabanza de la gloria» del Padre, cuando es evidente que esta alabanza se da ya con la vida en Cristo (cfr v. 6a).

25. En el contexto de Eph se menciona la escucha de «la palabra de la verdad» y la fe como premisas que desembocan en el sello del Espíritu Santo, evidente alusión a la intervención sacramental. Algunos autores entienden que el sello impreso por el Espíritu Santo es el Bautismo, y citan, en este sentido, Rom 4, 11 donde se recuerda que Dios impuso a Abrahán la circuncisión como un «sello» de la Alianza. Esto, unido a la mención del Espíritu Santo hace pensar en el Bautismo. Pero otros hacen notar que el empleo de *sfrágis* en sentido técnico para indicar el Bautismo no es anterior al s. II. Cfr M. BARTH, *Ephesians*, I, 135-143, que expone las razones en favor y en contra. H. SCHLIER, *Carta a los Efesios*, 90-92 prefiere interpretarlo de la «imposición de manos» que confiere el Espíritu; R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, 103, en cambio, lo entiende en el sentido de la colación del Espíritu, en general, como remate de la obra de Cristo; lo que implica el Bautismo, pero no lo señala expresamente. El verbo σφραγίζω procede de σφράγις como frecuentativo: *sfrágis* es el se-

A la última parte, centrada en la acción del Espíritu Santo, pertenecen dos expresiones muy densas: «hemos sido sellados»²⁵; y «para la redención de la pertenencia a Dios (εἰς ἀπολύτρωσιν περιποιήσεως)»²⁶ que, sin embargo, tienen sus paralelos en otros textos paulinos o proceden de la terminología de los LXX.

En definitiva, no hay elementos suficientes para afirmar que Eph 1, 3-14 no pertenezca al conjunto de expresiones y conceptos que se remontan a San Pablo²⁷.

2. LA «RECAPITULACIÓN» EN CRISTO DE TODAS LAS COSAS

llo que se imprime en la cera y que otorga valor oficial a un documento o manifiesta la legítima posesión de algo. Volvemos a encontrar el mismo verbo, asociado a la obra del Espíritu Santo y a la Redención, en Eph 4, 30. De modo que se puede decir que la acción de «sellar» es propia del Espíritu Santo y corresponde a una especial consagración en orden a la redención. En 2 Cor 1, 21-22 San Pablo habla de sí mismo como quien ha sido ungido y sellado para recibir la vida eterna, cuya arra es el Espíritu. En ese último texto el sello del Espíritu Santo está unido a una unción, cuyo fin es la dedicación a la misión apostólica. Esto confirma la relación *sfrágis*-consagración-misión. Puede ser que en Eph 1, 13 no se aluda al Bautismo de modo explícito, pero es evidente que la perspectiva sacramental, que la unción y el sello sugieren, incluye necesariamente el Bautismo.

26. El verbo περιποιούμαι tiene en griego clásico el sentido de «salvar, hacer sobrevivir» y por extensión el de «adquirir, ganar en propiedad». El sustantivo corresponde fielmente a los mismos conceptos, tanto que una obra atribuida a Platón, pero del s. I a.C., define la salvación material como *peripótesis ablabeis*, es decir, «adquisición de seguridad». El sustantivo, en el uso de los LXX, adquiere un sentido técnico para caracterizar la obra de Dios, que salva su pueblo para convertirlo en propiedad suya (cfr Ex 32, 14; Is 31, 5; 43, 21G; Ez 13, 19). En el NT el término aparece 5 veces, de las que tres en San Pablo y una en Heb: 1 Thes 5, 9; 2 Thes 2, 14; Eph 1, 14; Heb 10, 39; 1 Pet 2, 9. En 1 Thes 5, 9 el término es empleado exactamente en el sentido de la *Septuaginta*: «Dios no nos destinó a la ira, sino a la adquisición de la salvación (εἰς περιποίησιν σωτηρίας) por medio de nuestro Señor Jesucristo», lo que incluye la idea de constituir el nuevo pueblo elegido. En 2 Thes 2, 14 el contexto es parecido; San Pablo da gracias a Dios Padre por haber elegido a los Tesalonicenses como primicias de la salvación, mediante la santificación del Espíritu y la fe en la verdad: «a esto os llamó por medio de nuestro evangelio para adquisición de la gloria de nuestro Señor Jesucristo». Finalmente, el texto de Heb 10, 39 pone en antítesis el «volver atrás para la perdición» y la «fe para la salvación del alma (πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς)». El conjunto de estos textos, más el ya citado de 1 Pet 2, 9, nos permiten anclar sólidamente el sentido de *peripótesis* al concepto más amplio de salvación y liberación, con el matiz de pasar a ser propiedad de Dios. Su sentido se puede determinar por analogía con 1 Pet 2, 9: «Pero vosotros sois *linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido en propiedad* (λαὸς εἰς περιποίησιν), para que *pregonéis las maravillas* de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz», que parece resumir Is 43, 22 (el pueblo que Dios ha formado) y Mal 3, 17 (el pueblo propiedad personal de Dios). Así que la expresión εἰς ἀπολύτρωσιν περιποιήσεως se puede parafrasear del modo siguiente: «para la redención que consiste en pertenecer al pueblo propiedad de Dios».

27. Muy propios de San Pablo son, de hecho, los términos siguientes: «don, donar» (*kharis, kharizo*), «redención» (*apolytrosis*), «sobrebundar» (*perisseuo*), «sabiduría y prudencia» (*sofia, frónesis*), «misterio» (*mysterion*), «todas las cosas» (*ta pánta*), «habéis creído» (*pisteuo*).

Una consideración a parte merece el término ἀνακεφαλαιώσασθαι, que, sin embargo, se encuentra también en Rom 13, 9, aunque, como veremos, con un sentido un poco distinto. En nuestro texto es, en cambio, el «eje» alrededor del cual gira todo el plan de salvación y glorificación de que venimos hablando. Para detectar su sentido con toda su riqueza, hay que fijarse, en primer lugar, en que la «recapitulación» (esto es el sentido literal de la palabra) se da «en Cristo»; esto nos mueve a considerar las expresiones, tan típicamente paulinas, «en Cristo», «en el Amado», «en el amor»²⁸. La semántica del verbo ἀνακεφαλαιώω ha sido analizada muchas veces²⁹. Desde el punto de vista etimológico, se trata de un verbo factivo o de acción, como son los verbos en —όω, formado por la preposición ἀνα—, y un verbo que procede de un sustantivo del tipo κεφάλαιον, «resumen, compendio»; κεφαλαιώω quiere decir «resumir, compendiar» y también «dividir en capítulos, poner títulos». El sentido del verbo compuesto podría ser simplemente «resumir», como parece ser en Rom 13, 9, si no se añadiera el sentido de «completar, llevar a plenitud, acabar», como atestiguan las versiones copta, armenia y gótica³⁰. El sentido completo es, por tanto, el de volver a establecer la unidad y la armonía de todas

28. Esta última precisión, *en ágape*, se repite 6 veces en Eph y 4 veces en el resto del *corpus paulinum*. Refleja muy bien, por lo tanto, el tono general del himno: nosotros estamos inmersos en una corriente de amor que va del Padre al Hijo (el Amado) y nos envuelve, induciéndonos a una respuesta de amor. En cuanto al «en Cristo», hay que tener en cuenta que, si se consideran los cuatro sintagmas ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ, ἐν αὐτῷ y ἐν ᾧ, el primero aparece 79 veces en San Pablo, el segundo 46 veces, el tercero 19 y el cuarto 10 veces. A estos se puede añadir el ἐν τῷ ἡγαπημένῳ, así que en el himno de Eph la expresión se repite 9 veces. Su sentido no es simplemente instrumental, sino que posee también ciertos matices de un complemento de lugar metafórico, como si dijera «en unión con Cristo», «bajo el poder o dominio de Cristo».

29. Un buen resumen de las distintas interpretaciones se puede encontrar en M. BARTH, *Ephesians. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3*, New York 1969, 89-92. Un estudio detenido se puede encontrar en J.M. CASCIARO, *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, 199-200; 210-211; 308-324; H. SCHLIER, *Κεφαλή, ἀνακεφαλαιούμεαι* en GLNT, V. Ambos autores son partidarios de la interpretación de San Juan Crisóstomo, que entendía el verbo como «poner a Cristo como cabeza». Esta interpretación ha sido rechazada por muchos autores modernos por entender que el verbo no tiene relaciones directas con la palabra κεφαλή, como parece suponer el Crisóstomo. En realidad, aunque desde el punto de vista etimológico los modernos tengan razón, la reunión de las cosas en Cristo y bajo Cristo supone que Cristo es la «cabeza» del universo redimido, como nuevo Adán (cfr 1 Cor 15, 21-28) y como Cabeza de su Cuerpo que es la Iglesia (cfr Eph 1, 22; Col 1, 18). Cfr H. SCHLIER, *La carta a los efesios*, Salamanca 1991, 83-85.

30. M. BARTH, *Ephesians...*, 89, nota 80 cita la traducción de Teodoción y la Quinta del Ps 71 (72), 20 que utilizan el pasivo ἀνακεφαλαιουῖσθαι para decir «ser completado».

31. De aquí las traducciones latinas que hablan de *restaurare* o *instaurare omnia in Christo*. San Juan Crisóstomo es explícito en este sentido; conoce el sentido «resumir, recapitular», pero precisa: «Puso para todos, ángeles y hombres, una sola cabeza, Cristo según la carne (Μίαν κεφαλὴν ἅπασιν προσέθηκε τὸ κατὰ σάρκα Χριστόν)».

las cosas reuniéndolas en Cristo³¹. Como un orador recapitula los puntos fundamentales de su discurso y deja sentado un *kefalaion*, o tesis que quiere demostrar, así Dios vuelve a reunir las cosas separadas por el pecado, poniendo a Cristo como suma y perfección de todo³². Es la misma idea que se expresaba como sometimiento de todas las cosas a Cristo en 1 Cor 15, 24-28.

En general, resumiendo los elementos del análisis literario, la conclusión que se impone es que Eph 1, 3-14 es un texto muy coherente con el estilo del Apóstol, que, aún poseyendo su unidad, no se separa netamente del contexto, en el que se inserta sin estridencias. Por eso, juzgamos probable que se trate de una composición del mismo San Pablo, apoyada tal vez en algún texto litúrgico preexistente.

Si se trata, como pensamos, de prosa artística, la división en partes no tiene que obedecer a reglas de tipo poético (número de versos, número de estrofas). La división que proponemos se apoya en la unidad de contenido y en algunos recursos literarios muy evidentes. Uno de estos es el estribillo «para la alabanza de su gloria», que se repite tres veces, marcando el final de tres partes. Consideramos, por tanto, que el texto se puede dividir en cuatro partes principales:

- v. 3 Introducción general y resumen del contenido;
- vv. 4-6 La predestinación y elección de Dios, antes de la constitución del mundo;
- vv. 7-12 El plan divino de la redención en Cristo y su despliegue en la historia;
- vv. 13-14 La acción del Espíritu Santo.

La tercera sección (vv. 7-12) puede, a su vez, dividirse en dos partes: la primera (7-10) se refiere al designio salvador de Dios; la segunda (11-12) expone las consecuencias en la historia, distinguiendo entre «nosotros» (los cristianos de procedencia judía) y «vosotros» (los de procedencia gentil).

3. CONSIDERACIONES EXEGÉTICAS

32. Los Padres griegos, a partir de San Juan Crisóstomo, hablan, en este sentido, de Cristo como Cabeza (*κεφαλή*) del cosmos redimido. Esta imagen ha de ser utilizada con cuidado, depurándola de las adherencias del estoicismo y el gnosticismo. En efecto, algunos estoicos consideran que Zeus es la «cabeza» del universo y se imaginan el macrocosmos como un inmenso cuerpo del cual la cabeza es la divinidad (el *Nous*). Los gnósticos, por su parte, siguen el mito de la caída del eón *Sophia* en la materia, que la encierra como un cuerpo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que nunca San Pablo habla de Cristo como «cabeza» del cosmos en el sentido estoico. Cristo llega a ser «cabeza» en la redención, cuando el Padre le somete todas las cosas. Cfr C. BASEVI, *Col 1, 15-20. Las posibles fuentes del «himno» cristológico y su importancia para la interpretación*, en «Scr. Theol.» 30 (1998) 779-802.

El primer elemento que salta a la vista a una simple lectura de Eph 1, 3-14 es su esquema trinitario, presente ya en el primer versículo. En efecto, la eulogía está dirigida a Dios Padre, que es el sujeto de los verbos principales o el complemento agente de los verbos pasivos (pasivo teológico) hasta el v. 12 inclusive. El Padre es, por lo tanto, el gran protagonista del himno, y toda la alabanza se dirige a Él como Principio del designio de salvación.

Pero el Padre actúa siempre por medio de su Hijo, que es el Mediador y también el Señor, mediante el cual e *in quo* las obras divinas se desarrollan. La expresión «en Cristo», o las sinónimas «en Él», «en el Amado», se repiten a menudo marcando un fuerte acento cristológico. Nótese por ejemplo el *climax* del v. 3, constituido por los tres complementos «en»: «en toda bendición espiritual, en los cielos, en Cristo»; el primero de ellos es sin duda un complemento instrumental (nos bendijo con toda bendición espiritual); el segundo ya es un complemento de lugar, pero *sui generis*, ya que denota la finalidad; el tercero incluye dos sentidos: a través de Cristo y uniéndonos a Cristo y bajo Cristo. Como expresa el v. 4, Dios nos escogió en Cristo para que fuéramos santos en el amor: esto supone que el amor que viene del Padre y se dirige a Cristo nos envuelve y uniéndonos a Cristo nos lleva a la santidad. Descubrimos así que nuestra vida cristiana tiene un sentido vocacional, está presidida por una llamada a la santidad que encierra la participación de la vida íntima de las Personas Divinas.

En el v. 3 aparece también, aunque *in obliquo* el Espíritu Santo, que será el protagonista de la última sección. En efecto, el adjetivo «espiritual» (toda bendición espiritual) no es simplemente una redundancia (toda bendición es espiritual), sino que, según el uso de San Pablo, indica una presencia del Espíritu de Dios y una pertenencia al Espíritu. Recuértese que *ta pneumatiká* en 1 Cor 12 indica todos los dones y manifestaciones de los que el Espíritu Santo es de algún modo el autor.

En la misma disposición de las tres secciones siguientes, la estructura trinitaria está siempre presente. La acción del Padre es más evidente en la segunda sección (vv. 4-6) que se refiere a la elección y predestinación. Dios Padre elige, predestina («separa de antemano») y nos dona la gracia, siempre en Cristo y para alabanza de su gloria. La alusión a la *huyiothesía* o «filiación adoptiva» recuerda implícitamente

33. Cfr Gal 4, 6; Rom 8, 15.

34. La palabra «Hijo» es sustituida por el participio perfecto pasivo ἡγαπημένος, que indica una situación estable, que perdura en el presente. El participio aparece sólo otras tres veces en los escritos paulinos (1 Thes 1, 4; 2 Thes 2, 13; Col 3, 12) y es, por lo tanto, notablemente menos frecuente que el sinónimo ἀγαπητός, que registra 27 presencias en el

la acción del Espíritu Santo³³. Y también el nombre del Hijo «el Amado» (*egapeménos*), en lugar del más conocido *agapetós*³⁴, subraya la unión amorosa entre Padre e Hijo, que, como sabemos, es la Tercera Persona.

En la tercera sección, aunque el sujeto de las acciones sea siempre el Padre, el Hijo pasa a ocupar un primer plano: Él es el autor, con su sangre, de la redención (v. 7); Él es el contenido del «misterio de la voluntad» del Padre; Él es el depositario del propósito de la *eudokia* del Padre; Él es, finalmente, el término de la «recapitulación» de todas las cosas, en el sentido de que todas las cosas, dispersas por el pecado, están reunidas y ordenadas bajo Él.

En la cuarta y última sección (vv. 13-14), el verbo principal, *esfragísthe* «habéis sido sellados», se refiere claramente al Espíritu Santo, aunque su forma pasiva haga intuir que Dios Padre es el complemento agente. Del Espíritu Santo se precisa que es el «Espíritu de la promesa», aludiendo a la historia de los Patriarcas, y que es «la prenda de la herencia», con otra alusión a un tema constante el Antiguo Testamento: el pueblo elegido es «propiedad» de Dios y los bienes divinos (la tierra, la ley, el santuario) son «la herencia» de Israel. Aquí, como es evidente, se interpreta la herencia en un sentido escatológico. El sentido de «sellar» parece hacer referencia a una acción sacramental, aunque se discute si se trata del Bautismo, como piensan la mayoría de los comentaristas, o de una imposición de las manos para transmitir el Espíritu (Schlier) o de una referencia genérica.

No hay duda de que el centro del texto y su «cumbre» teológica están representados, como se ha dicho, por el verbo *anakefalaiósasthai* del v.10, que resume toda la obra redentora de Cristo y el designio de Dios Padre. Aunque desde el punto de vista etimológico parece que se debe excluir que el verbo proceda del sustantivo *kefalé* «cabeza», sin embargo, San Juan Crisóstomo y, después de él la casi totalidad de los comentaristas griegos (Teodoreto de Ciro, Teofilacto), entiende la expresión como «poner a Cristo como cabeza de todas las cosas». El Cri-

epistolario del Apóstol, más una en Heb. Ambos términos indican a alguien que es objeto del amor salvador y redentor de Dios; en este sentido, se aplican de modo eminente a Jesucristo, el Hijo de Dios, de modo que Jesús es *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἡγαπημένος* o simplemente *ὁ ἀγαπητός, ὁ ἡγαπημένος* por antonomasia. En el Bautismo de Jesús el testimonio de los tres Sinópticos es substancialmente uniforme: la voz del cielo declara que Jesús es *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός*, en el cual el Padre *εὐδόκησα* (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22); en la teofanía del Tabor, en cambio, la redacción de Mc-Mt difiere ligeramente de Lc. Para los dos primeros Jesús sigue siendo *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός*, y Mt añade que en él reside la *εὐδοκία* del Padre; Lc prefiere emplear el término *ἐκλελεγμένος* «escogido». Esta última palabra nos desvincula directamente del amor de Dios Padre y nos sitúa en el contexto de una elección y de una misión peculiares del Hijo. Muchos autores subrayan la vinculación de *ἡγαπημένος* con un epíteto de Israel (cfr Is 44, 2), que es en hebreo *y'surun* y Cristo recibiría este nombre como título mesiánico.

sóstomo dice textualmente: «Puso para todos, ángeles y hombres, una sola cabeza: Cristo según la carne».

Hay que excluir con claridad que San Pablo afirme que Cristo es la «cabeza» del cosmos en el sentido de ciertas teorías estoicas o del proto-gnosticismo, que sostenían que el cosmos era como un cuerpo gigantesco, cuya cabeza es la Divinidad. En San Pablo el término *kefalé* «cabeza» sólo es empleado en contextos que hablan de la obra redentora de Cristo, muy especialmente de la Iglesia. Sólo hay un caso (Col 2, 10) en que se afirma que Cristo es la «cabeza» de principados y potestades, pero para subrayar su superioridad y por tanto en un sentido opuesto al panteísmo cósmico. Sin ninguna duda la idea de que Cristo es la Cabeza del cosmos redimido está en el horizonte del pensamiento paulino, pero no de modo tan explícito como pensaba el Crisóstomo, sino de modo indirecto, en cuanto Cristo es el nuevo Adán, «cabeza» de la humanidad (cfr 1 Cor 15, 21-28), y es Cabeza de su Cuerpo que es la Iglesia.

La «recapitulación» de todas las cosas en Cristo marca la confluencia del designio eterno de salvación del Padre (la *eudokía* o también el *mysterion*, la *próthesis tou thelématos*) con la historia, dando así cumplimiento a la «economía de la plenitud de los tiempos». Cristo es, por lo tanto, el centro del cosmos y el Señor de la historia y la Cabeza del universo redimido. Pero lo es en cuanto en Él se cumple la voluntad del Padre. En este sentido, la llamada «soteriología cósmica» de Eph, que plantea los problemas de dependencia del gnosticismo, es en realidad un desarrollo de lo que ya el Apóstol escribió en 1 Cor 15, 24-28. Dios Padre somete a Cristo todas las cosas, para que Cristo las vuelva a someter al Padre purificadas, restauradas y ordenadas, de modo que Dios sea todo en todas las cosas. Nada más lejos de la concepción gnóstica que esta ordenación y santificación de todo lo creado, puesto que para los gnósticos la creación era efecto del principio del mal.

Tanto la obra de Cristo como la obra del Espíritu Santo conducen a una *apolytrosis*, pero de modo distinto. La obra redentora de Cristo se realiza «por medio de su sangre»; la obra redentora del Espíritu Santo consiste en la formación de un pueblo que es «propiedad exclusiva» de Dios: esto es lo que indica la sintética expresión *eis apolytrosin tes peripoieseos*. En este sentido, el Espíritu Santo completa y lleva a término la obra de Cristo.

El recurrir de la expresión «para alabanza de su gloria», referido al Padre, nos señala, finalmente, que el fin último de la Creación, la Encarnación, la Redención y la Santificación es la alabanza de la gloria del Padre, Principio y Fin del universo.